مقاربات في تشكل الاجتماع السياسي الإسلامي: الأمة، الدولة، الحزب

حسين أبو رضا*

"عندما تنهار الدول يختلط الصدق بالكذب، والجهاد بالقتل، ويسود الرعب، ويلوذ الناس بالطوائف".
(ابن خلدون (1332- 1406م))

ملخص: عادة ما يستعمل علماء الاجتماع والسياسة والفقه مصطلحات الإسلام السياسي ومفاهيمه، في مقاربة بعض الظواهر الاجتماعية المعقّدة التي تتخذ من الاجتماع والسياسة والدين أبعادها الكلية والجزئية في آن معًا. وبعيدًا من النقاشات التي اتسمت بها هذه المصطلحات ودارت حولها، خصوصًا في وقتنا الراهن، حيث تعيش الأفكار السياسية الإسلامية حالة من التخبط نتيجة لبعض القراءات الخاطئة لتاريخ الحراك السياسي- الاجتماعي الإسلامي. لذلك نسعى في هذا البحث إلى مقاربة معرفيّة تأصيلية لمفاهيم سياسية جديدة في الاجتماع السياسي الإسلامي، من خلال التشكل السياسي المؤسساتي في الفكر الإسلامي - العربي. بعدما تم إسقاط مفهوم المؤسساتية السياسية من المناخ المعرفي الغربي إلى واقعنا المجتمعي الخاص. بيد أن محاولة تشكيل نظرية جديدة في علم الاجتماع السياسي من خلال المنظور الإسلامي[1]، يتطلب بالدرجة الأولى، الجهود الكبيرة، والإسهامات الجديدة من الزملاء المتخصصين في علم الاجتماع وعلم السياسة من جهة، ومن الفقهاء والعلماء والمفكرين الإسلاميين من جهة ثانية، ما يساعد على تأصيل وتجذير وتبيئة هذه البحوث من الناحية الدينية - الإسلامية أولًا، والسياسية - الاجتماعية ثانيًا، بالإضافة إلى فتح مجال للنقاشات العلمية لإغناء هذه البحوث وتطويرها مستخدمين الأدوات المنهجية العلمية الضرورية. وفي هذا السياق، يجب ألا نفاجأ إذا ما أثارت محاولة لبناء نظرية اجتماعية جديدة في أي ميدان معرفي، ردود أفعال حامية وغالبًا متناقضة. ويجب ألا نندهش من النزاعات السوسيولوجية إذا ما اتخذت طابعًا قاسيًا، خاصة إذا ما احتطنا للرهانات الفلسفية والثقافية والاجتماعية والسياسية التي هي في الواقع مثار هذه النزاعات والاختلافات. من هنا، فإن هذا البحث يحاول الإجابة حول مفهوم المؤسسة السياسية - الدولة والأمة والحزب- بمعناها الحديث ضمن الفضاء المعرفي الإسلامي، وكيف ينظر الإسلام إلى هذه المفاهيم الواردة من خارج سياقه الديني وبعيدًا من نتاجه الاجتماعي الخاص؟

- **المفردات الأساسية في البحث:** المؤسسة السياسية، الأمة، الجماعة، الدولة، الحزب.

1- المقدمة:

إن ما تشهده الساحة الإسلامية والعربية اليوم من صراعات فكرية واختلافات فقهية، كانت نتيجة حتمية لصراعات تعود إلى عصر ما بعد وفاة الرسول محمد (ص) مباشرة، حيث انقلبت النظرية الإسلامية السلطوية على الواقع المجتمعي، تبعًا للعمل الذي قام به المنظرون والمفكرون الإسلاميون على إسقاط ما حصل منذ أربعة عشر قرنًا في مجتمعاتنا الراهنة التي لا تستطيع - هذه المجتمعات - أن تستوعبها من جهة، وغير مؤهلة لتطبيقها من جهة أخرى. من هنا، أصبح شعار "الإسلام هو الحل" شعارًا قطعيًّا يطال المكان عمومًا ومراحل الزمان والتاريخ، لقد

تناسى هؤلاء المفكرون الإسلاميون أن أحكام الإسلام لا تصلح إذا لم يكن هناك مجتمع إسلامي يتقبلها، وهذا ما قام به الرسول (ص) في بداية دعوته الإسلامية، حيث بدأ بطرح المسائل الفقهية والسياسية والاقتصادية والفكرية والاجتماعية، على مدى عمره الشريف، لكي يستطيع المجتمع الإسلامي الفتي آنذاك أن يستوعبها ويفهمها ويمارسها كما أرداها النبي. فالإسلام هو دعوة لبناء مجتمع، وليس دعوة لبناء سلطة، إلا إذا كانت هذه السلطة هي إحدى الأدوات التغييرية لتطور المجتمع ورقيه.

يظهر مما سبق، أن المقاربة المعاصرة لإشكالية العلاقة بين الدين والمؤسسات السياسية السلطوية، تقوم بالدرجة الأولى، على تتبع الديني والسياسي في التجربة التأسيسية، تتساوى في ذلك المقاربات الفكرية للحركات الإسلامية السنية والشيعية. "إن إعادة التقاط تطور المسار التاريخي لإشكالية الدين والسلطة. يأخذ منحى تأسيسيًا لفهم الاتجاهات المعاصرة. ولا شك، أن هذا الموضوع، يقع موقعًا جوهريًا في اهتمامات الاجتماع السياسي الإسلامي المعاصر"[2]. وفي هذا السياق، سنناقش بعض الأدوات التغييرية المنبثقة من مفاهيم السلطة، وبعض المفاهيم التي تشكل الاجتماع السياسي في هذه المجتمعات، وطبعًا من خلال منظورات علم الاجتماع السياسي ومناهجه.

لا يمكن لأي مجتمع أن يتطور من دون وجود مؤسسات سياسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو ثقافية، والمؤسسات هي أنماط من السلوك الثابت والمقيم والمتواتر؛ فالمؤسساتية هي السمة، التي تكتسب بها المجتمعات والتنظيمات الحتمية والثبات. ويقاس مستوى المؤسساتية داخل نظام ما، ضمن معايير محددة، فـ"إن مستوى المؤسساتية في أي نظام سياسي يمكن تعريفه، بتكيف وتعقيد واستقلالية وتماسك تنظيماته وإجراءاته"[3]. لذلك، لا بدّ في البداية الإشارة إلى أهمية العلاقة بين المؤسسات السياسية لأي نظام سياسي، والبنى الاجتماعية له، وفي هذا السياق، تستلزم إسهامات الباحث الأميركي صمويل هانتنغتون (Samuel Huntington/ 1927 – 2008) ضمن أدبيات التنمية السياسية في ستينيات القرن الماضي اهتمامًا خاصًا، ليس فقط لأنها ساعدت بقوة على التركيز على قضايا الاستقرار والنظام العام والمؤسساتية السياسية على نحو يختلف عما ساد في الأدبيات السابقة عليها، وإنما أيضًا لأنها تقدم إطارًا نظريًا متميزًا لتحليل الظاهرة السياسية كالدولة والحزب وقوى الضغط وغيرها، وعلاقة هذه الظاهرة بالبنى الاجتماعية، ومدى التفاعل فيما بينها أولًا، والتفاعل معها ثانيًا. فهو يطرح نظرية مهمة في الاجتماع السياسي من خلال ربطه تحقيق الاستقرار أو النظام السياسي العام، عن طريق إيجاد المؤسسات السياسية، طارحًا في الوقت نفسه مجموعة عوامل لقياس مدى مؤسساتية الإطار السياسي وقدرته على الاستمرار.

يعكس مستوى الاجتماع السياسي الذي يصل إليه المجتمع "العلاقة بين مؤسساته

السياسية والقوى الاجتماعية التي تشكلها. والقوة الاجتماعية هي جماعة عرقية أو دينية أو إقليمية أو اقتصادية أو سواها. وتشتمل عملية العصرنة (التحديث) بدرجة كبيرة على مضاعفة القوى الاجتماعية وتوظيفها في المجتمع"[4]. من خلال هذه الفكرة، تتبادر عدة تساؤلات:

هل يوجد في الإسلام مؤسسات سياسية؟ وكيف ينظر الإسلام السياسي إلى الوافد منها؟ وما هي المسوّغات الشرعية التي سمحت بوجودها؟ وهل ما يطرحه الإسلاميون بأن "مسألة السياسي انطلاقًا من المبدأ القائل بأنّ الإسلام هو فكر شامل وكلي"[5] هو الذي دفع باتجاه تبني المؤسسة السياسية بمفهومها الغربي.

بيد أن هناك اتفاقًا عامًا يوشك أن يتشكل من قبل الشخصيات والعلماء والحركات الإسلامية جميعًا، على أنّ عودة المجتمع إلى الإسلام (أو أسلمته) ستكون محصلة عمل اجتماعي – سياسي، فلا بدّ من الخروج من نطاق المسجد، والدخول مباشرة إلى الحياة السياسية عبر المؤسسة السياسية – الاجتماعية الحديثة.

2- المنهج:

إن كل محاولة جديدة لتفسير الظواهر الاجتماعية المختلفة لا تحصل في لحظة واحدة، حتى ولو طمحت إلى ذلك مشاعر بعض المجدّدين، إنما كي نستطيع أن ندرك المنظورات الجديدة في علم الاجتماع ينبغي ألا نهمل التعارضات والاختلافات فيما بينها. إن تاريخ الظواهر الاجتماعية لا يقتصر على تاريخ الأفكار والمعتقدات التي كانت سائدة في عمق التاريخ فحسب، بل هي تاريخ الفئات الاجتماعية المتخاصمة أيضًا، بحيث ينبغي علينا أن نفهم الصراعات في ما بينها ومصالحها ورهاناتها. فمن وحي التجربة الإسلامية التاريخية، سنشير إلى قراءة هذه المفاهيم الاجتماعية – السياسية في فكر الإمام علي بن أبي طالب (599 – 661م) كنموذج إسلامي – سياسي، خصوصًا أن المسألة السياسية والاجتماعية احتلت حيّزًا بارزًا في فكره، مستمدة ثوابتها من القرآن الكريم، ونموذجها من تجربة الرسول، وديناميتها من العلم الذي كان سبيل الإمام إلى تلك الشفافية في القراءة السياسية الراقية للمرحلة والإمساك بزمام تفاصيلها، ما هيَّأ له "التفرد في السير على طريقته، وعلى امتداد الخط الرفيع الذي يميّز المعروف عن المنكر وما يتفرَّع عنهما من ثنائيات متضادة، حفل بها القرآن الكريم وتراث الإسلام الأوّل"[6].

لقد استطاع الإمام علي أن يؤثر على التاريخ البشري عمومًا، تحديدًا منذ نشأة المجتمع الإسلامي، لأنه لم يكتفِ أثناء مرافقته للرسول (ص) ومعاصرته عهد الخلفاء الراشدين، بتقديم قوانين لخدمة المجتمعات وحسب، إنما بالإضافة إلى الخدمة، عمل على إصلاح المجتمع؛ فكل صلاح خدمة، وليس كل خدمة صلاحًا. وهذا يعود إلى انطلاقه من واقع المجتمع وجزئياته التفصيلية، معتمدًا قوانينه، طارحًا ما يتناسب مع قوانين الواقع، وممارسًا النظرية الدينية السلطوية، عاملًا على طريقة تطويرها بطريقة حضارية لم تعهدها

الحضارات الإنسانية آنذاك. كذلك قيامه بطرح مجموعة مفاهيم متعلقة بالاجتماع السياسي الإسلامي من خلال ممارسته للسلطة، فهو لم يجعل هذه المفاهيم غريبة عن فكر وحركة الناس ووعيهم.

لقد استطاع الإمام علي أن ينشر الفكر الديني كفعل مجتمعي عبر تقديمه خطابًا ونصًا يراعيان عقول الناس ووعيهم آنذاك، ما جعل من الدين أن يكون منتَجًا ثقافيًا واجتماعيًا بعدما كان منتَجًا ثيوقراطيًا. وفتح باب التجديد من خلال أصالة الفكر، خصوصًا أن الدولة الإسلامية الفتية التي كانت بعهد الرسول (ص) أضحت في عهده إمبراطورية ممتدة على مساحة شبه الجزيرة العربية ومناطق بلاد الشام والبلدان المحيطة، حيث أنتج هذا التوسع في الجغرافيا الإسلامية توسعًا في الثقافة والمعرفة، وفرض تشريعًا وتوجيهًا ووعيًا سياسيًا مستمدًا من الواقع الاجتماعي الإسلامي وتحدياته الجديدة. ضمن هذه الرؤيا السوسيولوجية، لا بدّ من التأكد أن "الدين قبل أن يكون بنية دينية، هو بنية اجتماعية، وهو واقع نفسي يمهد الطريق للروابط بين مختلف الفئات والجماعات"[7].

إن المنهج المتبع في هذا البحث، يعتمد على تحليل التطور التاريخي للظاهرة المدروسة من خلال المنهج التاريخي، وعلى المقارنة الراهنة لمفاهيم جديدة ظهرت في المناخ المعرفي الإسلامي – العربي، من خلال المفاهيم الغربية الواردة إلينا، وهذا الأمر يتطلب الاستعانة بالضرورة بالمنهج المقارن. إن هذين المنهجين يعدّان أساس مناهج علم الاجتماع، كذلك مدخلًا أساسيًا لفهم الظاهرة من خلال استعمال المنهج التحليلي للظاهرة[8]. إن المسار العلمي للباحث ولعالِم الاجتماع، يقوم على الغرف من مخزون النظريات والمنهجيات المختلفة، والعناصر التي يراها أكثر قدرة على إنارة موضوعه الخاص[9].

3- الحراك الاجتماعي – السياسي في المجتمعات العربية والإسلامية:

مما لا شك فيه إن الظروف الجيوبوليتيكية (geopolitics) كانت الأساس في تحديد مسار التطور التاريخي في المشرق العربي والمجتمعات العربية البدائية. فقد أدت طبيعة هذه المنطقة التي يغلب عليها الجفاف، إلى ظهور بعض المجتمعات المتناثرة والمبعثرة داخل شبه الجزيرة العربية، والمتميزة بالاستقرار النسبي تبعًا للنظام القبلي الذي ساد بقوة قبل ظهور الإسلام بعدة قرون. كانت قد ظهرت في منطقة الشرق الأوسط في العصور القديمة، عدة أنماط من التنظيم السياسي نتيجة استقرار الإنسان في بعض الأماكن القريبة من الأنهار الكبرى. ومن جهة ثانية استمدت معظم المراكز الحضرية أهميتها من وظيفتها كمحطات على طرق القوافل التي كانت تعبر شبه الجزيرة العربية، وكانت من خلالها تشكل ممرًا حيويًا يربط بين طرفي العالم القديم حيث كانت تمر عبرها خطوط التجارة الرئيسة.

إن وقوع المجتمعات العربية في هذا الإطار الجغرافي؛ ومن أجل الحفاظ على المصالح التجارية للقوافل؛ فرضت نظامًا

سياسيًّا متميزًا من أجل الحفاظ على مصالح هذه المجتمعات وهو النظام القبلي. إن هذا النظام القبلي والمستمد من القبيلة كمفهوم، بما هي وحدة اجتماعية تربط بين أفرادها بصلات الدم والعصبية، لديه دستور صارم نظّمته التقاليد الموروثة والضرورات الملحّة وصعوبة العيش. فكان على الفرد أن يحسّ بانتمائه القبلي ويلتزم تأييد مصالحها والعمل لها بكل ما يملك من قوة. لذلك كان أفراد القبيلة متضامنين، يرأسهم شيخ القبيلة الذي عليه أن يتحمل التبعية وعلى أفراد القبيلة الطاعة. "قبل وحدة الدم في القبيلة تأتي وحدة الرأي التي تقوم على وحدة الاجتماع، فالعشيرة هي هيئة اجتماعية موسعة، ووحدتها الصغرى هي الأسرة النواتية (الخيمة) والحي عبارة عن مضرب (وحدة جغرافية) وأعضاء الحي هم القوم"[10]. في ظل هذا النظام السياسي الاجتماعي الذي ساد في المجتمعات العربية قبل الإسلام، كانت القبيلة تعدّ نفسها صاحبة الحق في متاجرة القوافل ومرافقتها وتأمين الحماية لها. هذا في فترة اتساع التجارة الكبيرة، أما في فترة الركود، فينبغي على القبائل "أن ترجع إلى الفلاحة الرعوية وتحاول أن تعوّض استنزاف مداخليها بقيامها بغزو المدن القريبة منها"[11]. لذلك كان من سمات المجتمعات القبلية تعدد المراكز والنزوع الدائم للحروب. فأصبحت "القبيلة جماعة سياسية – اقتصادية بعد أن كانت مجموعة جغرافية فقط"[12]. إلا أن هذا النظام لم يكن يحتوي على تنظيم واضح ودقيق كما هو موجود في الحكومات المعروفة لدينا الآن، وما يترتب عليها من قضاء وشرطة وجيش ومؤسسات؛ "فكان البدوي يثأر لنفسه ما لم تدفع له الفدية أو الجزية عن طريق القبيلة"[13]. وبالتالي لم تكن القبلية مؤسسة سياسية بل نظامًا اجتماعيًّا.

ولا بدّ من الإشارة إلى أن القبائل العربية كانت قد توصلت إلى نظام حياة مستقر على تعادلات داخلية ومشتركة، ومنظومة سياسية من التحالفات والمعاهدات التي كان يعاد إنتاجها بعد كل حدث كبير أو حرب طاحنة بين العشائر. وهنا يكمن سرّ عدم نشوء سلطة مركزية موحدة بالمفهوم الحديث في شبه الجزيرة قبل الإسلام؛ فالأحلاف تعني المساواة بين الأطراف واقتسام القرار في السلطة السياسية المشتركة. أما الاتحاد في دول الجوار مثلًا، فهو يعني دمج الأطراف في معسكر واحد، وتوحيد القرار السياسي في سلطة مركزية يشرف عليها الملك أو الزعيم. إن العرب قبل البعثة المحمدية لم يكن لهم ملك ولا دولة ولا مؤسسات سياسية خاصة. "لقد كان النظام السياسي الاجتماعي في مكة ويثرب (المدينة) نظامًا جماعيًا قبليًا لا يرقى إلى مستوى الدولة التي قوامها أرض ذات حدود معلومة، وجماعة من الناس تسكن هذه الأرض، وسلطة مركزية تنوب عنهم في تدبير شؤونهم الجماعية، وفق قوانين وأعراف. ذلك هو مضمون الجاهلية التي وصف بها الإسلام حياة العرب قبل البعثة المحمدية"[14]، حتى جاء الإسلام بمحاولة تقوم على مبدأ إعادة تركيب شخصية جديدة للمجتمعات العربية تنهض على نظام

علاقات القوى لا الكتل، وعلى العقيدة الدينية لا العصبية القبلية.

4- مفهوما الأمة والجماعة مقابل مفهوم الدولة (الأمة ضد الدولة):

أخذت الأمة مكانها المقدّس في الفكر الإسلامي تاريخيًّا من خلال الآيات القرآنية التي أشارت إليها، في المقابل لم ينل مفهوم الدولة كجهاز حكم خاص يدير الأمة الإسلامية، قداسة خاصة، وظل مفهوم الجماعة مبهمًا دينيًّا بسبب التأويلات النصّية لفهم الصراع السياسي في صدر الإسلام. في هذا الإطار نشير إلى مفهومي الأمة والجماعة في الإسلام:

1- مفهوم الأمة والجماعة لغويًّا واصطلاحيًا:

أ- الأمة:

الحديث عن الأمة هو حديث - قديم ومحط اختلافات وآراء متباينة خاصة في العصور المتقدمة التي بلورت ظهور القوميات والدول والمجتمعات السكانية ذات الطابع الاجتماعي السياسي. والأمة ظاهرة ملموسة ومبكرة في القرآن الكريم، وقد وردت كثيرًا في الآيات القرآنية في سياق الدلالة على جماعة ما من الناس "يجمعهم أمر ما. ولكن لا على كل جماعة، بل على جماعة ذات مقصد وبغية، هي رابطة الوحدة بينها"[15]. وأصل الكلمة - الأمة - من أمّ - يؤم إذا قصد، فأُطلق بذلك على الجماعة لكن لا على كل جماعة، بل على جماعة كانت ذات مقصد واحد وبغية واحدة هي رابطة الوحدة بينها[16]. وقد يكون هذا المقصد دينًا واحدًا أو سنّة واحدة، أو زمانًا واحدًا، أو مكانًا واحدًا[17]. إذًا الأمة تطلق على جماعات إنسانية ذات مقاصد مختلفة والتي صارت أممًا متعددة. وتختلف المقاصد التي تحوّل جماعة الناس إلى أمة خاصة، وهي تختلف من حيث مثلها العليا. فلكل أمة مثل أعلى، يقول الفيلسوف الفرنسي موريس هالبفاكس (Maurice Halbwachs/ 1877- 1945): إنّه في كل أمة يوجد مركز تتجمع فيه كل عناصر الحياة الاجتماعية، وتتسع عنده هذه العناصر التي يسلّط عليها المجتمع أضواءه واهتماماته وهذا المركز هو المثل الأعلى[18].

وعلى هذا الأساس يتبلور دور "الفكرة" في بناء الأمة، فقد تستطيع مجموعة من الناس أن تتفق فيما بينها على مثل أعلى وعقيدة وإيديولوجيا واحدة، لتجعل من نفسها أمة واحدة ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾[19]، فالتعارف هو معطى اجتماعي يستولد أمة من الشعوب والقبائل أو أي جماعة من الناس تعارفت واتفقت على فكرة أو أيديولوجيا واحدة لإنشاء أمة جديدة.

لم يختلف المفكرون المسلمون في مفهوم الأمة وأهميتها في البعد الديني - السياسي في الإسلام، لذلك كانت الأمة المحور الرئيس لتجمع المسلمين حوله. حيث اتفقت جميع الفرق والمذاهب الإسلامية على مختلف مشاربها الفقهية والعقائدية والأصولية على أن التكليف الإلهي جاء من قبل الله سبحانه وتعالى إلى طرفين: الإنسان على مستوى تكليفه الديني من خلال العبادات والمعاملات، والأمة الإسلامية على مستوى تكليفها بواجباتها

على مستوى إدارة شؤون المسلمين مقابل مفهوم الدولة في الغرب، فلا يوجد في الأمة الإسلامية وسيط بينها (مؤسسة سياسية: كالدولة والحزب والجمعيات والنوادي وجماعات الضغط والرأي العام) وبين الناس. إلا إذا كانت هذه المؤسسات السياسية الاجتماعية تعكس مصلحة الأمة وشعوبها، من خلال إدارة شؤونها وتنفيذ أحكام الشريعة الإسلامية فيها.

تعريف الأمة بإسلاميتها هو في الحقيقة تعريفها بإيديولوجيتها، فهي نسجت هذا التكوّن من الجماعات في إطار الأمة، وهي بالتالي قفزت فوق الأعراق، والأوطان والأقوام والأجناس - وهي الطبيعة المتنوعة لحال شعوب الأمة الإسلامية آنذاك - للتوالف فيما بينها في إطار مشروع موحَّد تنصهر في الإسلام. والأمة الإسلامية "تتخذ الله مثلًا أعلى مطلقًا لحركتها التاريخية، وهذا المثل يمدّها بطاقة حركية حضارية لا تنضب وبشريعة سماوية، ويؤدي النبي دور الصلة الموضوعية بين المثل الأعلى المطلق وبين الأمة"[20].

تستمد الأمة في فكر الإمام علي قدسيتها وبعدها الديني من خلال الجماعة ولزومها والتي هي من الثوابت والمرتكزات الأساسية التي حاول الإمام علي إعطاءها البعد الديني والسياسي، وحذّر من المسّ بها. لأنّ الأمة ما هي إلاّ جماعات تشكلت في إطار نسيج اجتماعي أكبر. فهي بنظر الإمام تحمل هذه القدسية، لذلك نرى في خطاباته الحثّ على أمة محمد أو الأمة الإسلامية والتمسك بها: "... إنّ أعظم الخيانة خيانة الأمة"[21]. ويصف الإمام إنّ الخيانة العظمى هي خيانة الأمة ومحاربتها، وهذا الأمر لا يجيزه الشارع المقدّس. أضف إلى ذلك الدعوة إلى الألفة والتوحيد في إطار أمة محمد كما يقول الإمام: "وليس رجل أحرص على جماعة أمة محمد (ص) وألفتها مني"[22]. هنا تأكيد الإمام حرصه على وحدة الأمة الإسلامية، حيث كان هاجس الفرقة والتشتت يستحوذ على تفكيره دائمًا، لذلك مارس الإمام علي المعارضة السياسية للدولة من خلال حركته الواقعية المنضبطة تحت هاجس الوحدة للأمة، لأن المؤسسة السياسية - الدولة، لم تكن آنذاك قوية ومتماسكة، فهو اختار السكوت وعدم المطالبة بحقّه في الولاية السياسية والدينية بطرق لا تؤدي إلى انهيار المجتمع الإسلامي الأول في بداياته.

ب - الجماعة:

إنّ المدلول اللغوي للفظ الجماعة كما ورد في معاجم اللغة، هو مرادف لمعنى الجمع، "الجماعة والجميع والمجمع والمجمعة: كالجمع وقد استعملوا في غير الناس حتى جماعة الغجر وجماعة النبات"[23]. وفي "منجد اللغة" الجماعة "جمع جماعات: الفرقة من النسا وتطلق على الحيوانات أيضًا وجماعة النحل"[24]. وتأتي أيضًا بمعنى الاجتماع أو ما يجمع الناس في غرض واحد[25].

وللجماعة مرادفات لغوية عديدة أبرزها: الأمة، الفرقة، العصبة، الرهط، القوم، الملأ.. كما جاء في العديد من كتب البلاغة والإفصاح.

هذا على المستوى اللغوي، أما اصطلاحيًا، فقد تفاوتت تقديمات العلماء والباحثين والكتاب لمفهوم الجماعة، ومنشأ ذلك التفاوت والاختلاف يعود للجذر التاريخي أو الشرعي الذي تمّ من خلالهما انتزاع ذلك المفهوم. فقد جاء في "دائرة المعارف الإسلامية" عن الجماعة في المفهوم الديني عند المسلمين بأنّها جماعة المؤمنين أو الجماعة الإسلامية[26]. وفيما يعرّف الطبري الجماعة بأنّها أهل الحلّ والعقد[27]. فالجماعة (Group) وهي مجموعة أفراد يولّدون سلطة، إذ إن السلطة لازمة عن الناس، أي عن الاجتماع.

2 - قرآنيًا:

لم ترد الجماعة كلفظ في القرآن الكريم بل وردت في مدلولاتها ومفرداتها: الأمّة والملأ والرهط وغيرها من مرادفاتها اللغوية. ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾[28]، ﴿قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ﴾[29].

أما في سيرة الرسول (ص) فقد وردت "الجماعة" في أحاديث عديدة ينقلها المؤرخون عن الرسول: إنّ أمتي لن تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافًا فعليكم بالسواد الأعظم"[30]. يد الله مع الجماعة فإذا اشتذ الشاذ منهم اختطفه الشيطان، كما يختطف الذئب الشاة الشاذة من الغنم[31]. وسُئل رسول الله (ص) عن جماعة أمته فقال: "جماعة أمتي أهل الحق وإن قلّوا". وفي حديث آخر: "من كان على حق وإن كانوا عشرة[32].

3- الدلالة السياسية لمفهوم الجماعة:

يظهر تعارض واختلاف في معنى الجماعة في الأحاديث والروايات النبوية، فالبعض اعتبر الجماعة السواد الأعظم وحتى إن كانت تقوم على الباطل، والبعض اعتبرها أهل الحق وإن كانوا قلّة. وفي الواقع ما الاختلافات والتعارضات إلا في إطار الاختلاف الذي يعود للجذر التاريخي والشرعي والسياسي لمفهوم الجماعة، علمًا أنّ العقل والشرع معًا يحكمان باستحالة أن يكلف الله المسلم بإطاعة جماعة الفاسقين وجماعة المفسدين ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ (المائدة: 44)، ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ (المائدة: 55). هذه الآيات تؤكد الانصياع إلى الحق وإلى الحكم الإلهي والنخبة من الذين آمنوا. وبالتالي الانصياع إلى الجماعة أهل الحق وإن قلّوا. لقد تمّ استغلال بعض الأحاديث المشكوك فيها أو تمّ وضع بعضها لأجل شرعنة بعض التجارب والمحطات التاريخية والتي كانت تفتقد في منشأها ونتائجها للمبررات الشرعية. وبالتالي أعطت تبريرات عديدة لفقهاء السياسة أن يعتمدوا عليها لاستيعاب المراحل التاريخية المتأخرة عن عصر النصّ- أو بعده مباشرة- وسحب مفهوم الشرعية عليها[33]. لقد كانت الجماعة في عهد الرسول تنطلق من البعد الديني كما ورد في كثير من الآيات القرآنية، ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ **(آل عمران: 103)**، أما بعده، فأصبحت في المجال السياسي لتبرير شرعنة السلطة والخلافة.

لقد ارتبط مفهوم الجماعة بعد وفاة رسول الله (ص) بالسلطة السياسية، وأدى الخليفة الأول أبو بكر (573- 634م) دورًا مهمًا في اعتبار أنّ الجماعة هي المرجع والحكم وخاصة في مقولته المعروفة: إن أحسنت فأعينوني، وإن أسأت فقوّموني. وبالتالي كان البدء لمفهوم الجماعة بالظهور والبلورة كمسوّغ أساسي لاستمرار الخليفة في السلطة أو عزله. بعدما كانت السقيفة قد حدّدت شرعية الاختيار للأكثرية وللإجماع "فوقفت الأكثرية إلى جانب المهاجرين وزعيمهم أبو بكر فولّي الأمر ويعني هذا أنّ السلطة للجماعة، لأكثريتها لإجماعها"[34].

4- الجماعة- البعد الديني:

لقد وردت الجماعة والأمة في نصوص نهج البلاغة، حاملة لمعاني الوحدة والألفة والدعوة إلى الاجتماع البشري، وضرورة هذا الاجتماع الذي يؤمن مصلحة وأمن الأفراد واستمرارية العيش ضمن الظروف الصعبة. ويقول الإمام علي في هذا الإطار: "وليس من فرائض الله شيء الناس أشد عليه اجتماعًا"[35]، هذه المقولة هي تأكيد إلهي على أهمية الاجتماع البشري والجماعة وكما جاء في الآية المباركة: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾[36]، وهذا الوجوب في الاجتماع يتقاطع مع المنطق النبوي، الداعي للاجتماع والجماعة ولكن في إطار الحق "جماعة أمتي أهل الحق وإن قلّوا". وقد عبّر الإمام إنّ الإسلام قد عزّز العرب من خلال قوة الاجتماع فيهم، فيقول في هذا السياق: "والعرب اليوم وإن كانوا قليلًا فهم كثيرون بالإسلام عزيزون بالاجتماع"[37].

وقد جاء كلام الإمام لعمر بن الخطاب (584؟ - 644م) الذي كان يجهّز نفسه لقتال الفرس: "فإنّ الله سبحانه قد امتنّ على جماعة هذه الأمة فيما بينهم من حبل الألفة... بنعمة لا يعرف أحد من المخلوقين لها قيمة لأنّها أرجح من كل ثمن، وأجل من كل خطر"[38]. هنا يؤكد الإمام أنّ الجماعة والألفة التي حدثت بعد الجاهلية إنّما كانت نعمة إلهية كبيرة منّها الله على هذه الأمة وبالتالي أصبح العرب بواسطة هذه الجماعة والألفة قوّة وعزّة بعدما كانوا قبائل وعصبيات ضعيفة، فتمّ الانتقال من هذه المفاهيم إلى مفهوم الجماعة وهو البديل عنها في المجتمع الإسلامي. "... وليس رجل أحرص على أمّة محمد صلى الله عليه وآله وألفتها مني"[39]. وفي نصّ آخر "والزموا السواد الأعظم فإنّ يد الله مع الجماعة"[40]. كذلك إنّه لا "غناء في كثرة عددكم مع قلّة اجتماع قلوبكم"[41]. وأيضًا "فلا تكونوا أنصاب الفتن وأعلام البدع والزموا ما عقد عليه حبل الجماعة"[42]. وغيرها من النصوص التي تُظهر أنّ الوحدة والجماعة والخوف من الفرقة كانت تستحوذ على اهتمام الإمام علي في تلك الفترة الحساسة والدقيقة في المجتمع الإسلامي الأول. مع العلم أنّ الإمام عانى كثيرًا بعد وفاة الرسول، وقد وضّح معاناته في خطبة الشقشقية حيث يقول: "أرى تراثي نهبًا"، فقد ظلّ يرى أنّ الوحدة الإسلامية والالتفاف حول الجماعة هي المصلحة العليا

للمسلمين، وهي تتجاوز مصلحته الخاصة. وقد ساهم في تطبيقه الدقيق لهذا المفهوم، (الوحدة)، إلمامه الواسع بواقع المسلمين وساحتهم وما اكتنفها من ثغرات ومخاطر، باعتباره أحد المواكبين لتجربة الرسول. لهذا كان يحذّر المس بالجماعة حتى لا يطاح بكل التجربة وإنجازاتها الحضارية.

وفي تأكيد أهمية الجماعة، فقد وُضعت في المقابل الفرقة أي إنَّ الجماعة هنا تظهر كحالة وحدوية يعني الخروج عليها تهميشًا وتهشيمًا لها، فالأمر بلزوم الجماعة من قبيل الأمر والدعوة إلى التزام الوحدة في سياق التزام عملية التوحيد التي هي جوهر الإسلام نفسه، لأنّ الإسلام هو دين التوحيد الإلهي والإنساني. وهذه الوحدة هي في إطار التزامها وتفاعلها العميق مع الإسلام، لذلك يكون الخروج على الجماعة هو خروج على نفس الإسلام، من هنا أصبحت الجماعة تملك الهالة القدسية وقد استمدتها من قدسية الإسلام وتعاليمه. "أيّها الناس عليكم بالجماعة وإياكم والفرقة"[43]، "ويد الله على الجماعة"[44]. وغيرها من أحاديث تؤكد قدسية الجماعة.

5- الجماعة والإجماع عند فرق المسلمين:

إنَّ مبدأ الأكثرية هو ليس مبدأ شرعيًّا مسلّمًا به للدلالة على الحق والطريق الصحيح، وهو بذلك مبدأ غير مُلزم من جهة الروايات الدينية. ولا يمكن الاعتماد على الروايات المتناقضة في هذا الإطار، التي كما قلنا، فيها تعارض بما يخص هذا المفهوم لارتباطه بالأحداث التاريخية والسياسية التي حصلت في المجتمع الإسلامي الأول. ومن جهة ثانية، إنَّ الآيات القرآنية لا تعطي دليلًا على وجوب واستحباب الأكثرية أو الجماعة، بل على العكس، فهي تميل إلى أنَّ الأكثرية تدل على الانحراف وليس على الصواب، كما هو وارد في القرآن الكريم: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾[45]، وقوله: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ﴾[46]، ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾[47]، إضافة إلى الكثير من الآيات التي لا يتسع المجال لذكرها.

فـ"الشيعة الإثنا عشرية"، يرون أنَّ الإجماع الحجّة[48] هو الكاشف عن رأي المعصوم ومن دون هذا الكشف لا حجيّة له، لهذا يعود يلتقي الإجماع عندهم مع السنة الشريفة والأحاديث النبوية فيصبح المصدر واحدًا[49]. وتورد "دائرة المعارف" تعريفًا آخر للإجماع في المفهوم السلفي مؤداه أن الجماعة تتمثل بأولئك المسلمين "الذين يوثق في دينهم وصدقهم، ومن ثم فهم الذين يتابعون السير في الطريق القديم الذي سار عليه السلف، ولهم الحق من تزكية الإمام الأعظم ومبايعته باسم الجميع"[50]. إنَّ مفهوم الجماعة والإجماع والاجتماع هي مفاهيم مترادفة ومتقاطعة ومتناقضة في أكثر من اتجاه. وهي كانت وليدة الحراك السياسي والاجتماعي والتاريخي الذي أنتج مفردات انبثقت من واقعه المتأزّم نتيجة الصراع السياسي - الديني الذي طغى على المسار السياسي الإسلامي العام.

5- الدولة - نظام الحكم (المؤسسة السياسية الإسلامية):

تُعدّ الدولة التي تحكم بالشريعة الإسلامية الهدف الرئيس لجميع الحركات والشخصيات الدينية الإسلامية. من هنا، تستعيد معظم الحركات الإسلامية والأحزاب، التاريخ لتوظيفه في الحاضر، وذلك من أجل تبرير مشروعاتها، وهي بهذا النهج تهدف إلى إنكار الواقع وكل ما تفرضه تلقائيًّا الحداثة (Modernism) بكل مستوياتها، فهل الدولة بالمفهوم الغربي الحديث يماثل قداسة الدولة الإسلامية - الخلافة؟[51] هذا الأمر سبب حالة من الانفصام بين الواقع الموضوعي وشعارات هذه الجماعات، وخير دليل على ذلك عدم القدرة على الفصل بين الدين والدولة داخل المجتمعات العربية. وهذه الإشكالية لها جذورها التاريخية منذ بداية ظهور مفهوم الدولة في الإسلام. فلقد سادت في العصور الحديثة نظرية التشابه بين قيام الدولة في المجتمعات المسيحية مقارنة بقيامها في المجتمعات الإسلامية. "من غير إدراك أو من غير اعتبار لتخالف المفاهيم فيما يتعلق بمعنى الدين ووظيفته الاجتماعية. ومن غير إدراك كذلك فيما يبدو للمعطيات الزمنية والجغرافية التي لابست على نحو مختلف، تشكل التاريخ السياسي في كل من المسيحية الغربية والإسلام"[52]. فقد "تكوّنت المسيحية خارج الهياكل الإمبراطورية لفترة امتدت إلى أكثر من ثلاثة قرون. ثم اندمجت فيما بعد مع هذه الهياكل"[53]. أما الدولة في المجتمعات العربية فلم يكن لها وجود سابق على الإسلام. لقد نشأ الإسلام ودولته دفعة واحدة معًا. على خلاف العلاقة بين المسيحية ودولتها الرومانية. التي كانت قائمة قبل المسيحية بزمن بعيد.

1- لغويًّا واصطلاحيًّا:

جاء في "لسان العرب"، في معنى الدولة منسوبًا إلى الجوهري: "في الحرب أن تدال إحدى الفئتين على الأخرى"[54]. والدولة بضم الدال أو فتحها، تعني الحرب والمال على السواء، ويُقال كانت لنا عليهم الدولة، والدولة الغلبة ويُقال: "أدالنا الله من عدونا"، وقال الزّجاج: الدولة اسم الشيء الذي يتداول، والدولة الفعل والانتقال من حال إلى حال[55]. يقال داول الله الأيام بين الناس أي أدارها وصرّفها، والدولة: الاستيلاء والغلبة، أو دال فلانًا: نصره وغلبه عليه[56]. والدُولة يُتداول فيكون مرة لهذا ومرة لذاك فتطلق على الحال والغلبة، ويُقال كانت لنا عليهم الدولة أي استظهرنا عليهم، وقد تأتي بمعنى الإثبات والإقرار، كما يقول الدهر دول، وقد تُطلق على البلاد أو الهيئة الحاكمة فيها[57]. من هذه المعاني يُستفاد أنَّ الدولة تُطلق على المتداول أو غير الثابت، كذلك على المال والغلبة والسلطة.

والدولة كمصطلح لم تُستخدم إلاّ في وقت متأخر، وأصبحت تُستعمل في المفردات السياسية الحديثة في الغرب كعنوان وتعريف عن بنية سياسية[58]. وإنَّها تنتج بنية للقـوة أو نظامًا مـن علاقات القوّة يضم مبدئيًّا فئات المجتمع المختلفة. فهي تشرف على إدارة اختـلاف الفئات أو بكلمات أخرى تلعب دور الحكـم فيها[59]،

أو كما حققه الفقه الدستوري الحديث وعلم السياسة، هو أنّها "شعب أو أمة، ينظم أمرهم حكم، ويُخضعهم هذا الحكم جميعًا إلى أحكام قانونية واحدة لا تمايز فيها"[60].

2- قرآنيًا:

لم يرد ذكر الدولة في السياق القرآني سوى مرة واحدة: ﴿كَيْ لاَ يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الأَغْنِيَاءِ﴾[61]، أي إنّما حكمنا في الفيء كما حكمنا كيلا يكون دولة، متداول بين الأغنياء منكم إضافة إلى عبارة تداولها في سورة آل عمران: ﴿وَتِلْكَ الأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾[62].

ففي الآية من "سورة الحشر" تظهر بوضوح تجليات الدولة بالمعنى الشمولي، تأسيسًا على قاعدة التنظيم الاقتصادي: ﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾، وعلى قاعدة التنظيم الاجتماعي: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾، وعلى قاعدة التنظيم السياسي والتشريعي للمجتمع: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الحشر: 7)، بما في ذلك مبدأ الطاعة، استنادًا إلى الجزء الأخير من الآية الكريمة، التي هي بمجملها اختصار لنظرية الدولة على صورة الإسلام والنموذج المعبر عنه في تجربة الرسول بالمدينة. يرى الفقهاء المسلمون أنّ الدولة قامت كمضمون في ذلك الوقت المبكر متوازنة بهذا المعنى مع هجرة الرسول[63].

3- الدولة في عهد الرسول (ص):

إنَّ البيئة التي انطلق منها الإسلام لم تعرف كنظام سياسي اجتماعي، بل كانت مجموعة قبائل وعصبيات. وعندما جاء الإسلام برسالته السماوية، قام الرسول (ص) بالبدء، في تأسيس الدولة كمؤسسة سياسية بصورة تدريجية ومتجانسة مع تكاثر احتياجات المسلمين. فقد قام خط الدولة متوازيًا مع خط المجتمع الإسلامي، إذ أنَّ الدولة ليست إلاَّ الإطار الهيكلي لتنظيم أمور المجتمع. ومع تزايد المسلمين وتعقّد الحياة الاجتماعية كانت الحاجة تتزايد لتنظيم أمور الأفراد وهذا ما كانت تتولاّه الدولة التي نمت خطوة خطوة حتى تكاملت في السنين الأخيرة لحياة الرسول (ص).

إذا رجعنا إلى السنّة النبوية الشريفة، فإنّنا لا نجد ما يشير إلى تسمية الكيان السياسي المرتبط بالإقليم الجغرافي للجماعة الإسلامية الأولى، باسم الدولة الإسلامية، وإن أول كيان سياسي اجتماعي للمسلمين ظهر في المدينة (يثرب)، وأصدر الرسول سلسلة من القوانين والأنظمة تحدّد طبيعة العلاقة بين المجتمع الإسلامي الأول وخاصة بين الأنصار والمهاجرين[64].

إنَّ مؤسسة الدولة كانت حاضرة كمضمون في المجتمع الإسلامي الأول، عبر التنظيمات الإدارية والاقتصادية والعسكرية التي كانت تمثل نمطًا مختلفًا عمّا قبله من صيغ القبائل وأحكامها؛ "ومن بين مرتكزات هذه الدولة نشير إلى السيادة العليا للإله، والحضور الكارزمائي للنبي، وإقامة جماعة متضامنة أو أمة، ووجود

تشريع أخذ طريقه للتنفيذ وظهور منظومة شعائرية موحدة"[65].

4- الدولة في عهد الإمام علي:

بعد وفاة الرسول، وبالرغم من نجاحه في تثبيت القواعد الأساسية لبناء الدولة عبر تجربته الرائدة في السلطة والحكم- ظلّت الدولة أسيرة القلق الذي رافقها جرّاء "السقيفة" خصوصًا على مستوى الصيغة. فقد تمّ التداول بالخلافة في التعبير عن الدولة، انطلاقًا من التصور الفقهي، إنَّ المسلمين أمة النبي المستخلف على النبوة، وإنَّ رئيسهم يصبح وفقًا لهذا المنظور، الخليفة الذي انتقلت إليه قيادة المشروع الإلهي بوجهتيه الدينية والزمنية[66]. فالدولة في عهد الخلفاء أصبحت تتبلور أكثر، بعد أن قام الخلفاء ببعض الأمور السياسية والتنظيمية التي أكدت البنيان الثابت للدولة الإسلامية في المجتمع الإسلامي الأول فقمع حركة الردّة في عهد أبي بكر[67] الذي أكد على الجماعة وإدارة السلطة، كما أنَّ تسمية عمر بن الخطاب نفسه بأمير المؤمنين لا يتعدى هذا المفهوم باعتبار أنَّ الإمارة صفة سياسية في المقام الأول، فضلًا عن الإجراءات التنظيمية التي قام بها هذا الخليفة والتي جاءت أكثر مقاربة لمعنى الدولة[68]، إضافة إلى ظهور مفردات للحاكم الإسلامي: إمام، خليفة، أمير المؤمنين. ميّزت المفهوم الإسلامي للدولة ورياستها عن النظام الملكي بمفهومه القيم عند الأمم الأخرى من الفرس والرومان.

وفي عهد الإمام علي أعطى لمفهوم الدولة موقعًا متقدمًا عندما ردّ الإمام على الخوارج الذين اعتبروا أنّ الإسلام كدين لا يحتاج إلى زعيم سياسي من خلال مقولتهم المشهورة "لا حكم إلا لله"، فقد قال: "كلمة حقّ يراد بها باطل نعم إنّه لا حكم إلاّ لله، ولكن هؤلاء يقولون لا إمرة إلاّ لله لا بدّ للناس من أمير برّ أو فاجر يعمل في إمرته المؤمن ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل ويجمع به الفيء ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل ويؤخذ به للضعيف من القوي حتى يستريح به برّ، ويستراح من فاجر"[69].

إنَّ كلمة الإمام علي السالفة الذكر، تعلن قيام الدولة في عالم الإسلام الأول، والمعروف أنّها قيلت في خضم الحرب الأهلية (35 - 41هـ) التي بدأت بالنزاع حول سياسات الخليفة الثالث. لكن إعلان الإمام علي لا يعني أنَّ الدولة بدأت يومها، بل تعني أنَّ الدولة اكتمل معناها باكتمال المجتمع السياسي[70]. لقد تشكّلت الرؤية الشيعية للإمامة (الدولة) على نظرية أنَّ الإمامة من مقتضيات الدين وضروراته[71]، وباعتبار أنّها أساس الحياة السياسية والاجتماعية. لقد حدّد الإمام علي في النصّ السالف الذكر ظهور السلطة، بل في الحقيقة الدولة عن طريق تحديد مهمات أميرها أو رئيسها، وهي:

- الحيلولة دون تردّي المجتمع في نزاعات عامة.
- الإشراف من قبل الأمير على توزيع الثروات.
- رعاية للسلطة القضائية.
- الدفاع والجهاد عن أرضها وكيانها وإنسانها.

من هنا أخذت الدولة بعدها المؤسساتي من خلال وظيفتها التي حددها الإمام، لأن هذه الوظائف والأهداف لا يمكن أن تتحقق إلا من خلال البعد السياسي – الإداري. فالدولة وأجهزتها عند الإمام علي لها دلالتها السياسية كمفهوم الإمارة، والحكومة، وقيادة المسلمين. وقد وجد الإمام نفسه في موقع قيادي، بعد مقتل الخليفة الثالث، أجبره على الخوض في تحديات وجوب متابعة الدور القيادي، بغية إرساء الدولة التي أرسى لها الرسول قواعدها في المدينة، وبدأت بالظهور والتبلور في عهد الخليفة الأول وتجلّت في عهد الخليفة الثاني، لكن المؤامرة على الإمام عصفت بمشروعه، لبناء دولة إسلامية متجذرة تستمد تعاليمها ودستورها من القرآن. هذه المؤامرة سببت في تأخير ظهور الدولة بمعناها الكامل في الإسلام حتى أنّها لم تظهر على هذه الصورة المطلقة بعد، إذا توقفنا عند النماذج المضطربة لدى الأمويين والعباسيين[72].

إنّ الدولة الإسلامية التي انطلقت في ظروف متوترة، كانت تصوغ نموذجها على صفحات نهج البلاغة، وخاصة في النصّ المتعلّق بالخوارج الذين اختصر وظيفتها على كافة الصعد السياسية والإدارية والاجتماعية والاقتصادية والحربية، وبالتالي فإنّ معناها كان مكتملًا على المستوى النظري عند الإمام.

5- تراجع مفهوم الأمة لمصلحة مفهوم الدولة:

كان النبي (ص) وخلفاؤه الراشدون "يسوسون الناس في دينهم ودنياهم، ثم بعد ذلك تفرقت الأمور، فصار أمراء الحرب يسوسون الناس في أمر الدنيا والدين"[73]، يسلط هذا القول على الحقيقة التاريخية التي أصابت حياة الأمة الإسلامية، فبعد وفاة الرسول (ص) بدأ اختلال العلاقة بين رجال الفكر والدين والفقه، وبين رجال القوة والسياسة. ثم دخل الطرفان في شقاق طويل على مدى المسار التاريخي للمجتمعات الإسلامية، إلى أن بدأ تفوق طرف رجال القوة السياسية وبشكل كبير على الديني. "فلما صارت الخلافة في ولد العباس واحتاجوا إلى سياسة الناس وتقلد لهم القضاء، ولم يكن ما معهم من العلم كافيًا في السياسة العادلة، احتاجوا حينئذ إلى وضع ولاية المظالم... حتى صار يقال الشرع والسياسة... والذين انتسبوا إلى السياسة صاروا يسوسون الناس بنوع من الرأي من غير اعتصام بالكتاب والسنة"[74].

إن لقول ابن تيمية (1263 – 1328م) في وصفه ظاهرة الانشقاق بين رجال العلم ورجال السياسي – الديني والزمني – السبر العميق، وإدراكه لخطورة العلاقة بينهما، مع العلم أن تحديده إن الانشقاق بدأ بحكم بني العباس لا يوافقه عليه كثير من علماء التاريخ والسياسة في الإسلام.

إن ما يهمنا مما تقدم هو أن تراجع مفهوم الأمة الإسلامية المقدسة ما هو إلا انعكاس لتراجع مفهوم الإسلام كدين يقود الحياة، ومن خلال تعمقنا بالتاريخ السياسي للمجتمعات الإسلامية، نلاحظ ثلاث حقبات من العلاقات التي مرت بها الأمة في علاقتها بالدولة:

– في حقبة الخلفاء الراشدين كانت علاقة الولاء بين الأمة والدولة، وذلك تبعًا لتطابق مفهوم الديني والسياسي فيها، بغض النظر عن آلية الوصول للسلطة والحكم.

– الحقبة الثانية والممتدة بعد عصر الخلفاء الراشدين (وفاة الإمام علي (ع)) إلى نهاية الدولة العثمانية (1923)، كانت علاقة قلق وحذر بين الأمة والدولة نتيجة الأحداث السياسية المهمة التي عصفت بالمجتمعات آنذاك. والمنشأ كان عدم الثقة من بعض المفكرين والعلماء الإسلاميين بأن الدولة كنظام اجتماعي سياسي تحمل مشروع الإسلام، بل حملت مشروع بناء السلطة الخاصة بها ودون الأخذ في الاعتبار إدارة شؤون الأمة.

– أما في العصر الحديث – الحقبة الثالثة – فالدولة لم تحمل المشروع الإسلامي بالأساس، لهذا كانت علاقة الدولة بالأمة في صيغتها الحديثة هي علاقة الغربة والعداء.

في كل الفترات التي ذكرناها كان المعيار الحاكم على العلاقة بين الأمة والدولة "هو درجة اقتراب الدولة من تمثيلها للإسلام ومن تطبيقها لمشروع العدالة في المجتمع أو درجة ابتعادها عنه"[75]، وهذا كان يحدده رجال الفقه والشرع والسياسة آنذاك.

لقد كانت الدولة دومًا مؤسسة ذات وظيفة من مؤسسات الأمة الإسلامية بما هي أداة لتنظيم ورعاية شؤون الناس، لكن تحولها إلى مؤسسة سياسية مستقلة كان نتاج طموحات الطبقة الحاكمة فيها، وكان الحافز الاقتصادي والغنيمة هو الحافز الأعظم. "لم تكن الفتوحات إسلامية أبدًا مشروعات الأمة، بل كانت مشروعات الطبقة الحاكمة، الحكام الذين تحولوا إلى طبقة، وأصبحت تنسج حولها وحول مؤسساتها شبكة العلاقات والمصالح التي تجعل من الدولة مؤسسة مفروضة على المجتمع، إنها دولة الضرورة" [76].

لقد أدى العنصر الثقافي أيضًا إلى جانب العنصر الاقتصادي، دورًا مهمًا في تراجع مفهوم الأمة لحساب مفهوم الدولة؛ لقد عادت ثقافة العصبية للامساك بدفة المجتمع بعد الخلافة الراشدة ما "أدى إلى ظهور التناقض بين المبادئ الإسلامية الداعية إلى مساواة، الشعوب والأجناس وبين التطبيقات السياسية والاجتماعية التي قسمت المسلمين إلى عرب وموال، وفتحت باب الانقسامات في الأمة المسلمة"[77]. لقد توالت مضاعفات الردة العصبية حتى أفرغت الأمة من محتواه الإسلامي، وأحلت محله محتوى العصبيات القبلية والشعوبية.

إضافة إلى عنصر الإصلاحات الذي حصل إبان عصر الانحطاط للسلطنة العثمانية الذي أدخل بعض المفاهيم الجديدة إلى القاموس الإسلامي من أشكال الحكم والنظم السياسية السائدة في الغرب واستيراد مفهوم القومية الذي انتشر في الغرب "إن إحدى الظواهر الجديدة التي ينبغي أن توجه تفحصنا هنا، هي ظاهرة انفجار الأمة (الأمة الإسلامية) إلى عدة دول قومية (Etat Nation) التي سيطر عليها النموذج الأوروبي اليعقوبي المركزي والموحد"[78].

يتبين مما تقدم، أن تراجع مفهوم الأمة الإسلامية في مجتمعاتنا، كان نتاجًا لتقدم مفهوم الدولة الحديثة من خلال عناصر قوّت بناء هذا المفهوم وغذّته. كل ذلك كان بسبب تراجع الدين، وبسبب البعد الاقتصادي للطبقة الحاكمة في بلادنا، إضافة إلى إعادة ظهور الثقافة العصبية (الشعُوبية) نتيجة الممارسة الخاطئة للسلطة في الأمة الإسلامية أو ما قد يعبر عنه بانحراف أمراء الأمة وقادتها عن مسارها الديني، إضافة إلى عهد الإصلاحات في بداية القرن التاسع عشر وما نتج منه من استلاب واستيراد مفاهيم جديدة لنظام الحكم وإدارة شؤون الناس وبناء السلطة والدولة في المعيار الحديث. إن مفهوم الدولة في مجتمعاتنا الإسلامية هو وليد هذه العناصر وتشكلها، وهو الذي أدى بالأحرى إلى تشكُّل المجال السياسي الذي تقدم على المجال الديني عبر إلغاء دور الأمة.

6- العلاقة بين الديني والسياسي في مفهوم الدولة:

يعدّ بعض علماء الاجتماع والانتربولوجيين أن الجذور العميقة للدولة تكمن في الدين، "إن مفتاح مسألة الدولة ينبغي أن يبحث عنه في الجذور العميقة للواقعة الدينية"[79]. وبعيدًا من النظريات التي تعتبر الدولة كمفهوم ناظم لحياة البشر إنما جاءت من خلال العلاقة بين الدين والسلطة في المجتمعات البدائية التي جعلت قيام الدولة أمرًا ممكنًا في لحظة من لحظات الصيرورة الإنسانية – الاجتماعية، أو النظريات المضادة التي تعتبر مقولة لا إنجاز للدولة من دون تصفية الدين، هي الأساس في فهم ظاهرة الدولة. إن الفكر الإسلامي بما يحتويه من مفاهيم السلطة والشرعية، يؤكد أن هنالك علاقة جدلية بين السلطة والدين، خاصة في بعض الآيات والأحاديث النبوية التي أكدت البعد الديني للسلطة في إدارة شؤون المسلمين.

إن علاقة الديني والسياسي بمفهوم الدولة إنما يتطابق مع علاقة الأمة بما هي معطى ديني في الإسلام وبين الدولة بما هي معطى سياسي. فتغلّب الديني على السياسي كان حسب دور الأمة وقدرتها من وضع اليد على الدولة، كذلك تغلب السياسي على الديني كان من خلال السيطرة للدولة على الأمة وعلى المقدس فيها. "الدولة كانت تريد أن تستولي على المقدس ومن خلاله تعطي لنفسها شرعية التسلط وشرعية جميع التصرفات"[80]. إلا أن هذا التزاوج بين الديني والسياسي في مفهوم الدولة كان دائمًا محكومًا بالفشل. من هنا، أصبح للدولة بعدها السياسي الخاص ومشروعها وهو استمرارها الخاص، واستمرار لهيئاتها وحكامها ومؤسساتها بعيدة من الديني. إن الحكم في مقبولية الدولة بالمفهوم الحديث دينيًا هو التعبير عن المشروع الإسلامي والمترجم لتطلعات الأمة. لقد أصبح المعيار ليس كون الحاكم معصومًا ولا كون الحاكم قرشيًا أو عادلًا، إنما في كون الحاكم أمينًا على تحميل الوظيفة الأساسية للدولة.

من هنا يوجد أمر واحد يمكن أن نقول إنه ديني في مفهوم الدولة وهو ما يطلق

عليه تسمية حفظ النظام العام للمجتمع، وهو تسيير حياة المجتمع فيما يتعلق بضروراته وحاجاته الأمنية والاقتصادية، وانتظام شؤون المعاش، وإقرار نظام العدالة القضائية، وكل ما يتصل بانتظام حياة الناس اليومية والعامة، "انه لا بد للناس من أمير برّ أو فاجر، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي يستريح به بر، ويستراح من فاجر"[81].

ومن هنا كان التأكيد من خلال الخطابات الشرعية الواردة في التكاليف العينية على الأمة، على وجوب إنشاء الدولة في الشرع والفقه الإسلامي ابتداءً من الجهاد، وهو قرار على مستوى أعلى سلطة بالدولة وانتهاءً بإضاءة شارع أو نظافته. "إن حفظ النظام أمر مقدس والإخلال به يعتبر إخلالا بحكم شرعي مهم جدًا سواء من الناحية التنظيمية أو السياسية أو الاقتصادية" [82]. فالدولة من هذا المنظار هي حاجة مجتمعية أكثر من أنها حاجة دينية.

مما تقدم يتبين أن علاقة السياسي بمفهوم الدولـــة إنما يعكس دور الدولة باعتبارهـــا مشروعًا مستقلًا بذاته ومفروضًا على المجتمع، أما علاقة الديني بالدولة من خلال الفكر والشرع الإسلامي بما هي مؤسسة تنتجها الأمة الإسلامية لتجسد المشروع الإسلامي في الحكم؛ ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[83].

7- الحزب[84] مقابل الفرق الدينية

أ- مفهوم الحزب عند الإمام علي:

ورد لفظ الحزب في نهج البلاغة سبع مرات في خطب الإمام ورسائله، وهو يؤكد أنَّ الحزب هو جماعة من الناس ذات هوى وفكر ومصلحة مشتركة فيما بينهم، "ولكنّني آسي أن يلي أمر هذه الأمة سفهاؤها وفجارها فيتخذوا مال الله دولًا وعبادة خولًا والصالحين حربًا والفاسقين حزبًا"[85]. هنا يصف الإمام الذين يتآمرون لاغتصاب حقّه الإلهي بسفهاء الأمة الذين لديهم هدف واحد مجتمعين عليه هو المحاربة والتحزب ضد الإمام ويعدّهم في سياق حزب الفاسقين.

لقد نظّر الإمام لمفهوم الحزب من خلال نظرته الإسلامية وتأثره بالسيرة النبوية، لذلك نجد في خطبه مفهومين للحزب؛ مفهوم "حزب الله" وصفاته وخصائص المنتسبين إليه. وصفات "حزب الشيطان" والمنضوين تحت لوائه. إلاّ أنّ هذا الانتساب والانضواء تحت هذين الحزبين يكون من خلال الصفات والأفكار والعقائد والممارسات وليس من خلال طلب انتساب قانوني، تنظيمي، يراعي شروط الحزبين. لذلك نرى عند الإمام أنَّ المحور الأساسي لمفهوم الحزب هو الجانب الفكري وليس الجانب التنظيمي الإجرائي.

ب- مفهوم "حزب الله" القرآني:

"في معشر أسهر عيونهم خوف معادهم، وتجافت عن مضاجعهم، وهمهمت بذكر ربّهم شفاههم، وتقشعت بطول استغفارهم ذنوبهم أولئك حزب الله ألا إنّ

"حزب الله هم الغالبون"[86]. الحزب هو جماعة من الناس الذين تشاكلت قلوبهم وأعمالهم فهم على رأي واحد، ومع إضافة اسم الجلالة إلى كلمة حزب، يصبح للعناصر المكونة معنىً خاصًا، فالتحزب هنا لله، ما يعني أنَّ التجمع المكثف هو تجمع يبدأ بالله وينتهي إلى الله. وإنَّ المضمون الجامع الموحد لعناصر الحزب مضمون إلهي، وبالتالي فحزب الله هو تجمع إلهي خاص له مواصفاته الخاصة، لذلك يبدو حزب الله تجمعًا غير عادي.

وفي وصف هذا التجمع عند الإمام علي تتجلّى صورة هذا الحزب والمنضوين تحت لوائه في جماعة إيمانية من النوع الفريد، وهي أخذت على عاتقها حمل الرسالة الإلهية بكل جدارة والتفوق في إدارة حقوقها وواجباتها ومستلزماتها، مستمدة ذلك من تفجُّر ينابيع الإيمان والحق في أعماقها، فكان أن ارتضته لنفسها إلهًا فتولهت به وارتضاها عبدة (لله) فغمرها برحمته ولطفه.

فهي كما يقول الإمام في أول الكتاب: هم جماعة من المسلمين ومن المؤمنين وجماعة أهل الحق، والمؤهلة فعلًا لأن تتحمل مسؤولية الرسالة بتفاصيلها، ومسؤولية الربط المحكم بين حركة الأمة وبين النصر الإلهي - لأنَّهم جماعته- ليترجم حركته الواقعية الموضوعية في أواسط الناس.

وفي الوصف القرآني لحزب الله الذي يستمد الإمام علي منه نظريته، في مفهومه لحزب الله، نرى أنَّ الآيات تؤكد مكوّنات وعناصر تتوالف فيما بينها لتشكل هذا المصطلح السياسي: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ(55) وَمَنْ يَتَوَلَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾[87]؛ فالولاء لهذا الحزب هو لله أولًا ولرسوله ثانيًا وللذين آمنوا ثالثًا، وعليه فهذا هو التسلسل التنظيمي لحزب الله: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ أُولَئِكَ حِزْبُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ اللَّهِ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾[88].

ويمكن استخلاص مواصفات حزب الله القرآني وحزب الله بمفهوم الإمام علي على النحو الآتي:

1- الإيمان بالله واليوم الآخر.

2- عدم موادة من حاد الله ورسوله ولو كانوا من أقرب المقربين- إعلان العداء لهم.

3- تحصيل أفراد حزب الله لدرجة من الإيمان راقية.

4- علاقة رضى متبادلة بينهم وبين الله عزّ وجلّ.

5- الاطمئنان بتحقيق هدفهم النهائي وهو الفوز بالجنة.

لذلك يصبح أنَّ جماعة "حزب الله" وضمن السياق المفهومي السابق، هي جماعة الله في الله لأنَّ الجماعة الإسلامية تتمحور حول الله، وحزب الله هو جماعة الله، وبالتالي تصبح جماعة الله في الله أي

النخبة في حركة الجماعة والأمة الإسلامية. وهي جماعة أهل الحق ولو كانوا قلّة.

ب- مفهوم حزب الشيطان:

"يقولون فيّشبهون[89] ويصفون فيموّهون. قد هوّنوا الطريق[90]، وأضلعوا المضيق. فهم لمّة[91] الشيطان وحمّة النيران ﴿أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾"[92](المجادلة: 19)، إنَّ مفهوم حزب الشيطان عند الإمام هو نفس المفهوم القرآني لحزب الشيطان، وهنا الإمام يصف جماعة المنافقين في خطبته ويذكر صفاتهم، التي تجعلهم يتوحدون تحت إمرة قائدهم (الشيطان) الذي يأمرهم بالفسق والفجور ومحاربة حزب الله. إنَّ الحزبين على عداء وخصومة طويلة، يصعب التوصل إلى اتفاق بينهما. وفي الصفات القرآنية لحزب الشيطان، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ تَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مَا هُمْ مِنْكُمْ وَلَا مِنْهُمْ وَيَحْلِفُونَ عَلَى الْكَذِبِ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾[93]، وفي السورة نفسها استمرار لوصف حزب الشيطان: **﴿اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنْسَاهُمْ ذِكْرَ اللَّهِ أُولَئِكَ حِزْبُ الشَّيْطَانِ أَلَا إِنَّ حِزْبَ الشَّيْطَانِ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾**[94].

هذه الصفات والعناصر التي تبدو متناقضة مع الصفات والعناصر لحزب الله، تؤكد مقولة إنَّ كل جماعة خارجة عن حزب الله لا مكان لها إلاّ حزب الشيطان. لهذا تظهر الثنائية عند الإمام بالنسبة لمعركة الحق والباطل؛ فالإنسان إما أن يكون مع الحق وبالتالي فهو مع حزب الله، وإما مع الباطل أو تحت لواء حزب الشيطان. أما الحيادية عند الإمام علي فلا نراها في خطابه السياسي ولا في ممارسته السياسية. إنَّ الإمام علي "لا يريد للإنسان أن يكون حياديًّا عندما تكون المعركة معركة الحق والباطل. الحياديون بين الحق والباطل يخونون إنسانيتهم ويخونون الحياة ويسقطونها... وهذا ما تمثله الكلمة المأثورة الساكت عن الحق شيطان أخرس"[95].

8- الخاتمة:

إنَّ تأثير الجغرافية والتاريخ في بلورة مفهوم المؤسسة السياسية في الإسلام كالدولة، بالمعنى الحديث يتمظهر في مشهد الصراع العلماني - الإسلامي الذي نشأ في أوائل القرن العشرين، وأنتج هذه الهوة العميقة بين الديني (الإسلام) والسياسي (العلماني). وساعدت الدولة الإسلامية العثمانية التي شاخت وتهدمت قوائمها، واستبدلت الخلافة الإسلامية بتتريك الدولة في ازدياد تلك الهوة. فظهرت الجمعيات العربية الانفصالية في مقابل هذه النزعات، خصوصًا في ظلِّ عدم المساواة بين المجتمعات التي كوّنت إطار الدولة الإسلامية آنذاك. فأوجدت موجبات الصراع بين مفهوم العلمانية الذي يبعد الدين من الدولة، مع ما ترافق من غزوٍ للمفاهيم السياسية الجديدة، من العلمانية وحقوق الأقليات والحرية والمواطنة وغيرها من مفردات الواقع السياسي للدولة في الغرب. أمّا النظرية الإسلامية فتنطلق من التزام الدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، والرجوع إلى تشريع الإسلام والقرآن الكريم والسنة النبوية التي تتناول كافة دقائق الحياة

السياسية والاجتماعية والاقتصادية. والتزام الإسلام يعني التزام الشريعة الإسلامية وتطبيقها في مختلف هذه المجالات، وهذا بالتالي يقتضي ضمنًا المناداة بتطبيق الشريعة في الحياة العامة كواجب شرعي من واجبات الإسلام ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾[96].

الدولة ضرورة اجتماعية قبل أن تكون ضرورة دينية، فلا يمكن الاستغناء عنها، في أيّ حال من الأحوال. فإذا وُجد المجتمع الإنساني وُجدت العلاقات الاجتماعية المعقدة ووُجد النشاط الاجتماعي المتعدِّد الوجوه في شتَّى الميادين، وفي هذه الحالة لا بدَّ من وجود لسلطة ما أو إشراف ما على المجتمع، للقيام بتنظيم ينظم علاقاته تنظيمًا يحول بينه وبين التفكك، بفعل تصادم مصالح الأفراد والجماعات، إضافة إلى تشريع القوانين لتحديد حقوق الأفراد وواجباتهم في المجتمع. بما يؤمن استمراريته وهذه هي وظيفة الدولة الأساسية، ولمَّا كان هذا التنظيم ضروريًّا للمجتمع فالدولة إذًا ضرورية.

ولا بدَّ من الإشارة إلى المفارقة التاريخية التي اعتبرت ظهور الدولة في الغرب نهاية القرون الوسطى، أنَّها بالضرورة تعبير عن إشباع حاجة ملحّة إلى البنية الاجتماعية والاقتصادية في حينه. ولم يتم بناء الدولة على أنَّها ظاهرة توافقية بين الأفراد والحكم، أو أنَّها نتجت من خلال التفاعل الإيجابي مع نشأة الرأسمالية وتوسعها. وإن كان لهذين العنصرين تأثيرات واضحة المعالم في تكوّن وبناء الدولة، إلا أنَّ الشيء الأكيد هو أنَّ ابتكار الدولة أمر سياسي واجتماعي بطبيعته، وضمن عوامل متشابكة ومعقدة خلقت موجبات بناء الدولة الحديثة في الغرب.

أما في الإسلام، فقد يكون من السهل أكثر أن نبيّن كيفية انبناء النظام السياسي على خلفيات وأسس وقواعد لا تختلف فقط عن جميع موجبات بناء الدولة الغربية وإنَّما على عكسها تمامًا، على الأقل من حيث الترتيب الزمني لهذه الموجبات. بينما تحدَّد السياسي في العالم الإسلامي بشكل تدريجي حتى وصل إلى وجوب إنشاء إمبراطورية الخلافة، كترجمة عملية لمبادئ المعتقد الجديد الذي التفَّ الناس من حوله إيمانًا به وتسليمًا بصوابيته، فحملوه فكرًا عالميًّا شاملًا مؤهَّلًا لحكم كافة المجتمعات الإنسانية.

ملاحظة مهمة في مقارنة مفهوم الدولة الغربي، فهو يحمل معنى الثبات (State) أما في المفهوم اللغوي العربي فهو الانتقال من حال إلى حال، كذلك ينطوي على فكرة التبدل المستمر. قد يكون لهذا الاختلاف في المعنى اللغوي، جذره التاريخي، لكلا المجتمعين. وهذا ما تبين من خلال القلق الذي عاشه المسلمون بعد وفاة الرسول، بينما انتظمت المجتمعات الغربية ضمن التشكل الاجتماعي – السياسي في بداية القرن السابع عشر الذي أدى إلى ثبات النظام السياسي فيها.

وإنَّ القبول بشرعية المؤسسة السياسية والحزب والدولة القائمة – علمانية كانت أو إسلامية – والسعي لإيجاد الحد الأدنى من

الاستقرار بين هذه المؤسسات السياسية والمجتمع، هو الذي يساعد القوى الاجتماعية والفكرية على اكتساب تجربة متراكمة في الحكم تسهِّل ولادة مفهوم الدولة الحديثة، ولادة طبيعية من رحم هذه المجتمعات، تؤسس لمستقبل واعد في الحراك السياسي الاجتماعي الإسلامي، وتحتضن شعبًا يقبض على هويته جيدًا وسط هبوب رياح العولمة (Globalization) الذي بدأ يجتاح المفاهيم الثقافية والإعلامية والاقتصادية والسياسية، وقد تظهر بصماته على مفاهيم الدولة والأمة والحزب أيضًا في القريب العاجل.

لقد كانت دعوة الإسلام لبناء مجتمع إسلامي وليس دولة إسلامية، إن كل أشكال التشكل السياسي من دولة وحزب وجمعية ومؤسسة تستمد شرعيتها من هدف بناء المجتمع الإنساني، الفرد والجماعة، وعليه تصبح هذه الأشكال مقبولة ومرفوضة دينيًّا حسب قربها وبعدها من هذا الهدف.

إن التطبيق الصحيح لمفهوم الدولة والحزب والمؤسسات السياسية، يجب أن يراعي طبيعة المجتمع العربي وخصوصياته بما يحمل سياقات خاصة به، وفي إطار التطبيق لإدارة السلطة والحكم وبناء دولة المؤسسات، وفي ظل علاقة واضحة بين المؤسسات والطبقات الاجتماعية، هو الكفيل بأن يزيل التشويش عن هذه المفاهيم ويدمجها في واقعها بما يتلاءم الحاجات والمتطلبات الخاصة بمجتمعاتنا.

***

الهوامش

*** أستاذ مساعد في علم الاجتماع السياسي، معهد العلوم الاجتماعية – الجامعة اللبنانية.**
drhusseinabourida@gmail.com

1. لقد تناولنا في أحد محاورنا البحثية تحت عنوان: **نحو نظرية جديدة في علم الاجتماع السياسي الإسلامي**، بعض المفاهيم التأسيسية في علم الاجتماع السياسي الإسلامي في مجال السلطة وأشكالها من مفاهيم الخلافة والولاية والإمامة. أنظر: مجلة العلوم الاجتماعية، ع20، تشرين الثاني، بيروت 2016.
2. فياض، د. علي، **نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت 2008، ص88.
3. هانتنغتون، صمويل، **النظام السياسي لمجتمعات متغيرة**، ترجمة سمية فلو عبود، دار الساقي، بيروت 1993، ص 21. يشير هانتغنتون في كتابه إلى أهمية المؤسسات داخل المجتمعات الحديثة، ويمكن قياس قوة تماسك المجتمع من خلال معايير وضعها من علم الإدارة لقياس قوة المؤسسة السياسية فيه، ويمكن التوسع بهذا الموضوع في الفصل الأول والثاني من كتابه.
4. هانتنغتون، م. ن.، ص17.
5. روا، أوليفيه، **تجربة الإسلام السياسي**، ترجمة نصير مروة، دار الساقي، بيروت 1994، ص42.
6. بيضون، إبراهيم، **نهج البلاغة والفكر الإنساني المعاصر**، (مؤتمر)، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، 1993، ص 177.
7. حب الله، د. عدنان، مقابلة مع جريدة السفير، **بنوية العنف في الإسلام**، بيروت 2009/8/31، ص 19.
8. يرى **أوغست كونت** إن علم الاجتماع ينقسم إلى قسمين رئيسين هما: الاستاتيكا الاجتماعية (**SOCIAL STATICS**) والديناميكية الاجتماعية (**SOCIAL DYNAMICS**)، وكان يعالج موضوعات العلم على هذا الأساس، ويمثل هذان المفهومان تقسيما أساسيا لموضوع علم الاجتماع ما زال يبدو في صور ومظاهر عديدة متباينة على امتداد تاريخ هذا العلم وحتى يومنا هذا، ويقول **كونت** في هذا الصدد: "يتمثل الجانب الاستاتيكي لعلم الاجتماع في دراسة قوانين الفعل ورد الفعل التي تخضع لها مختلف أجزاء النسق الاجتماعي". ويستطرد قائلا: "إن أجزاء المجتمع لا يمكن أن تفهم منفصلة عن بعضها كما لو كان لكل منها وجود مستقل، وعلينا بدلا من هذا أن ننظر إليها على اعتبار أنها تربط بينهما علاقة متبادلة، وأنها تكون كيانا كليا يفرض علينا أن نتناولها في علاقاتها ببعضها البعض". وقد وصف **كونت** مبدأ "**التفاعل الاجتماعي الشامل**" هذا بأنه الفكرة الرئيسة في اتجاهه برمته. وأطلق **كونت** على الاسم الثاني لعلم الاجتماع اسم الديناميكية الاجتماعية

التي تركز على دراسة وتحليل مجتمعات كاملة، وتتخذها وحدة للتحليل السوسيولوجي والهدف من ذلك أن توضح كيف تطورت هذه المجتمعات وتغيرت عبر الزمن، ويقول في هذا الصدد "يجب أن نتذكر أن قوانين الديناميكا الاجتماعية تبدو أكثر إيضاحا عندما ننظر إليها في ضوء مجتمعات كبيرة". وقد اعتبر **كونت** بأن **الدراسة المقارنة للمجتمعات بوصفها كيانات كلية تمثل موضوعا رئيسا من موضوعات التحليل السوسيولوجي**. كذلك أشار **هربرت سبنسر** إلى أن علم الاجتماع يدرس المجتمع ككل، ورأى أن المجتمع ككل وحدة التحليل بالنسبة لرجل الاجتماع، وكان يؤكد انه على الرغم من أن أجزاء المجتمع تمثل وحدات منفصلة متميزة، إلا أنها ليست موجودة في مواقعها هكذا عشوائيا، إذ تربط بين هذه الأجزاء "علاقة دائمة" إلى حد ما، ومثل هذه الحقيقة تجعل المجتمع – بوصفه هذا – "كيانا كليا" له مغزى، يمثل موضوعات للبحث العلمي، وعلى هذا الأساس كان **سبنسر** يرى أن على علم الاجتماع أن يقارن "**المجتمعات على اختلاف أنواعها والمجتمعات على اختلاف مراحل تطورها**"، وأكد انه يتعين علينا كي نلم بأسس علم الاجتماع أن "نتناول ظواهر البناء والوظيفة كما تبدو في المجتمعات بصفة عامة، منفصلة قدر الإمكان عن الظواهر الخاصة التي ترجع إلى ظروف خاصة". ولم يكن **إميل دركهايم** اقل حرصا من **سبنسر** على اعتبار المجتمعات وحدات مهمة للتحليل السوسيولوجي، فكان يصف علم الاجتماع بأنه علم دراسة المجتمعات، كما أكد أكثر من مرة، أهمية دراسة أنماط مختلفة من المجتمعات دراسة مقارنة، لذلك كتب في كتابه قواعد المنهج يقول: "**إننا لا نستطيع أن نفسر أي ظاهرة اجتماعية أيًا كانت درجة تعقيدها إلا من خلال تتبع عملية التطور الكاملة التي مرت بها خلال التكوينات الاجتماعية المختلفة، فعلم الاجتماع المقارن ليس إذن مجرد فرع من فروع علم الاجتماع وإنما هو علم الاجتماع**". للتوسع أنظر: الفصل الأول لكتاب توماس بوتومور BOTTOMORE: **تمهيد في علم الاجتماع**، ترجمة الدكتور محمد الجوهري وآخرون، دار المعارف، ط6، مصر 1983.

9. أنصار، بيير، **العلوم الاجتماعية المعاصرة**، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، بيروت 1992، ص21.

10. حتى، فيليب، **تاريخ العرب** – ترجمة جرجي وجبرائيل جبور، ط5، دار غندور، بيروت 1974، ص 55.

11. جغلول، د. عبد القادر: **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون**، دار الحداثة، ط 4، بيروت 1980، ص 192.

12. السيد، رضوان، **مفاهيم الجماعات في الإسلام**، دار التنوير، بيروت 1984، ص 10.

13. العربي، د. محمد: **دولة الرسول (ص)**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1988، ص 103.

14. الجابري، د. محمد عابد: **الدين والدولة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1996، ص13.

15. الطباطبائي، **تفسير الميزان**، ج2، ص125.

16. **الطباطبائي**، م.س.، الجزء الثاني، ص125.

17. م.ن، الجزء السابع ص72.

18. عبد الجبار، محمد، المنطلق (**الأمة في المفهوم الإسلامي**) ع59، الغبيري تشرين الأول 1989، ص54.

19. سورة الحجرات: الآية 13.

20. عبد الجبار، محمد، **الأمة في المفهوم الإسلامي**، م.س.، ص67.

21. **نهج البلاغة**، من كتاب له إلى محمد بن أبي بكر، ص547.

22. م.ن، من كتاب له (78) إلى أبي موسى الأشعري، ص658.

23. ابن منظور، **لسان العرب**، ج8، ص53.

24. **المنجد في اللغة والإعلام**، ص101.

25. **المعجم الوسيط**، ص 135.

26. نصار، المهدي، المنطلق، ع59، (**الجماعة والسلطة**)، ربيع 1989، ص15.

27. م.ن.، ص16

28. سورة آل عمران: الآية 110.

29. سورة الأعراف: الآية 38.

30. نصار، المهدي، م.س، ص16. عن **سنن ابن ماجة**، ص1303.

31. الريشهري، محمدي، **ميزان الحكمة**، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران 1403هـ، ص66.

32. م.ن.، ص66.

33. نصار، المهدي، المنطلق، م.س.، ص23.

34. م.ن.، ص27، عن السيد رضوان، **مجلة الفكر العربي**، ع33/34، ص38.

35. **نهج البلاغة**، كتاب (53)، ص646.

36. سورة آل عمران: الآية 103.

37. **نهج البلاغة**، من كلام له (146) بعد استشارة عمر له، ص32.

38. **نهج البلاغة**، من خطبة القاصعة (192)، ص44.

39. م.ن.، من كتاب له (78) إلى أبي موسى الأشعري، ص658.

40. م.ن.، من خطبة له (127) للخوارج، ص299.

41. م.ن.، من كلام له (111) يحض الناس على الجهاد، ص286.

42. م.ن.، من خطبة له (151) يحذر من الفتن، ص 33.

43. الريشهري، م.س.، ص66.

44. ن.م.، ص67، لقد ورد الحديث "أنّ يد الله على الجماعة"، وهذا يشير إلى أنَّ الجماعة انبثقت من خلال ارتباطها الديني والعقائدي وبالتالي إعطائها المباركة الإلهية، وهذا يؤكد البعد الديني لمفهوم الجماعة.

45. سورة الأنعام: الآية 119.

46. سورة المائدة: الآية 103.

47. سورة الأعراف: الآية 187.

48. **الإجماع**: هو الاتفاق والعزم على الأمر، وهذا الاتفاق عند أهل الشيعة إذا لم يكن مؤيدًا برأي المعصوم (حدث، رواية) لا يعتبر حجّة شرعية يعتدّ به.

49. نصار، المهدي المنطلق، م.س.، ص33.

50. ن.م، ص33.

51. هناك كثير من الأحزاب والحركات الإسلامية ترفض فكرة الدولة الحديثة، وتعتبرها فكرة مناقضة للشرع الإسلامي، مثال: حزب التحرير، وهو ينادي بالخلافة ويعتبر الدول ولايات إسلامية، كذلك ما قامت به الدولة الإسلامية في العراق والشام، بعدم قبولها للدولة ببعدها الحديث ونادت بالخلافة الإسلامية على أنقاض دولة العراق وسوريا، وبدأت بتطبيق أفكارها ومبادئها الخاصة في المناطق التي كانت تسيطر عليها. بالإضافة إلى مجموعة شخصيات إسلامية عارضت مفهوم الدولة والحزب والمؤسسة السياسية لأنها فرضت من الخارج وحلت محل الخلافة الإسلامية أو الأمة القومية.

52. ياسين، عبد الجواد، **السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، المركز الثقافي العربي، ط3، المغرب 2008، ص10.

53. بادي، برتراند، **الدولتان، السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد المسلمين**، ترجمة لطيف فرج، دار الفكر للدراسات والنشر، القاهرة 1992. ص87.

54. ابن منظور، **لسان العرب**، ج4، ص444.

55. م.ن.، ص444.

56. الوسيط، ص304.

57. **المنجد في اللغة والإعلام**، ص230.

58. هناك كتب كثيرة قاربت مفهوم الدولة كمؤسسة سياسية حديثة في الغرب. وأغلب علماء الاجتماع والسياسة تطرقوا لهذا المفهوم والنظريات التي تكلمت على نشوء الدول واندثارها، كذلك المفاهيم المتعلقة بها كشكل النظام السياسي، الديمقراطية، المشروعية السلطوية، مشروعية استعمال العنف، البيروقراطية وغيرها من مفاهيم السياسة والاجتماع.

59. دونر، فرد (doner fred)، **تكوّن الدولة الإسلامية**، الاجتهاد، ص68.

60. شمس الدين، **في الاجتماع السياسي الإسلامي**، ص91.

61. سورة الحشر: الآية 7.

62. سورة آل عمران: الآية 140.

63. بيضون. د. إبراهيم: **رؤية الدولة في نهج البلاغة**، نهج البلاغة والفكر الإنساني المعاصر، ص 170.

64. انظر في النصّ الحرفي لـ"دستور يثرب": عبد عثمان، عثمان، **الدولة الإسلامية**، دار مكتبة الهلال، بيروت 1994، ص 40

65. جعيط، **بناء الدولة الإسلامية**، مجلة الاجتهاد، ص47.

66. بيضون، د. إبراهيم، م.س.، ص171.

67. انظر، **الإمامة والسياسة**، م.س.، ص34- 35.

68. بيضون، د. إبراهيم، م.س.، ص171.

69. **نهج البلاغة**، خطبة (40)، ص145.

70. السيد، رضوان، مجلة الاجتهاد (**رؤية الخلافة وبنية الدولة الإسلامية**)، ص19.

71. م.ن.، ص16.

72. بيضون، د. إبراهيم، م. س.، ص188.

73. ابن تيمية، الفتاوى، **أصول الفقه**، منشورات الرياض، 1398 هـ. ج 20، ص 393،.

74. م.ن.، ص 393.

75. شمس الدين، العلامة محمد مهدي، **المقدس وغير المقدس**، المنطلق، ع98. ص 10.

76. شمس الدين، **المقدس وغير المقدس**، م. ن.، ص 16.

77. الكيلاني، د. ماجد، **الأمة المسلمة**، العصر الحديث، بيروت 1992، ص 26.

78. أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص18.

79. غوشيه، مارسيل، **دين المعنى وجذور الدولة**، مجلة الفكر العربي، ع22، 1981، ص 32.

80. شمس الدين، **المقدس وغير المقدس**، م. س.، ص 12.

81. الإمام علي (ع): **شرح نهج البلاغة**، تحقيق الشيخ محمد عبده، ص 145.

82. شمس الدين، **المقدس وغير المقدس**، م. س.، ص 13.

83. سورة المائدة: آية 44.

84. للتوسع في دراسة مفهوم الحزب في الإسلام الإطلاع على أطروحتنا في الجامعة اللبنانية التي كان عنوانها: "التربية الحزبية الإسلامية، حزب الله أنموذجا" عام 2010، وقد صدرت في كتاب: **التربية الحزبية الإسلامية، حزب الله نموذجًا**، دار الأمير، بيروت 2012. تعتبر هذه الأطروحة مرجعًا أكاديميًا بالنسبة لمفهوم الحزب في الإسلام على مستوى البعد الديني والسياسي والثقافي، وكيف نظر الإسلام إلى هذه المؤسسة السياسية الواردة من الغرب، وكيف طبقتها الحركات الإسلامية في حراكها السياسي العام. لذلك نكتفي بوضع عنوان واحد هو مفهوم الحزب عند الإمام علي بي أبي طالب.

85. **نهج البلاغة**، من كتاب له (62) إلى أهل مصر، ص639.

86. **نهج البلاغة**، من كتاب له (45) إلى عثمان بن حنيف الأنصاري وهو عامله على البصرة، ص596. هنا الإشارة إلى حزب الله في المفهوم القرآني وليس لأي تشكيل حزبي – سياسي، وإن كان حزب الله اللبناني قد استمد اسمه من حزب الله القرآني، يمكن التوسع في هذا الأمر في كتابنا: الدكتور حسين أبو رضا، **التربية الحزبية الإسلامية، حزب الله أنموذجًا**، دار الأمير، بيروت 2012.

87. سورة المائدة: الآية 55- 56.

88. سورة المجادلة: الآية 22.

89. أي يشبهون الحق بالباطل.

90. يهونون السير معهم ثم يجعلونه معوجة.

91. لمة الشيطان: جماعة الشيطان.

92. **نهج البلاغة**، من خطبة له (194) يصف فيها المنافقين، ص45.

93. سورة المجادلة: الآية 14.

94. سورة المجادلة: الآية 19.

95. فضل الله، محمد حسين، **نهج البلاغة والفكر الإنساني المعاصر**، م.س.، ص23.

96. سورة المائدة: آية : 44.

***

– مكتبة البحث:

* القرآن الكريم.

• **المصادر:**

– الإمام علي بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، تحقيق الشيخ محمد عبده، دار البلاغة، ط3، بيروت 1992.

• **المراجع العربية والمعرّبة:**

- ابن تيمية، الفتاوى، **أصول الفقه**، منشورات الرياض، السعودية 1398هـ.
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري، **الإمامة والسياسة**، مؤسسة الوفاء، ط3، بيروت 1981.
- ابن منظور، **لسان العرب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1998.
- أبو رضا، د. حسين، **التربية الحزبية الإسلامية/ حزب الله نموذجًا**، دار الأمير، بيروت 2012.
- أركون، محمد، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء 1996.
- الإمام شمس الدين، محمد مهدي، **المقدس وغير المقدس**، المنطلق، ع98، الغبيري.
- الإمام شمس الدين، محمد مهدي، **في الاجتماع السياسي الإسلام**، دار مجد، بيروت 1992.
- أنصار، بيير، **العلوم الاجتماعية المعاصرة**، ترجمة نخلة فريفر، المركز الثقافي العربي، بيروت 1992.
- أنيس، إبراهيم وآخرون، **المعجم الوسيط**، دار الفكر، بيروت 1989.
- بادي، برتراند، **الدولتان، السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد المسلمين**، ترجمة لطيف فرج، دار الفكر للدراسات والنشر، القاهرة 1992.
- بوتومور، **تمهيد في علم الاجتماع**، ترجمة الدكتور محمد الجوهري وآخرون، دار المعارف، ط6، مصر 1983.
- بيضون، إبراهيم، **نهج البلاغة والفكر الإنساني المعاصر**، مؤتمر أقامته المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية، دمشق 1993.
- الجابري، د. محمد عابد: **الدين والدولة**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1996.
- جعيط، هشام، **بناء الدولة الإسلامية**، مجلة الاجتهاد، ع15.
- جغلول، د. عبد القادر: **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون**، دار الحداثة، ط 4، بيروت 1980.
- حب الله، عدنان، **بنوية العنف في الإسلام**، جريدة السفير، بيروت 2009/8/13.
- حتي، فيليب، **تاريخ العرب**، ترجمة جرجي وجبرائيل جبور، دار غندور، ط 5، بيروت 1974.
- دونر، فرد، **تكوّن الدولة الإسلامية**، الاجتهاد، بيروت.
- روا، أوليفيه، **تجربة الإسلام السياسي**، ترجمة نصير مروة، دار الساقي، بيروت 1994
- الريشهري، محمدي، **ميزان الحكمة**، مكتب الإعلام الإسلامي، إيران 1403هـ،
- السيد، رضوان، **رؤية الخلافة وبنية الدولة الإسلامية**، مجلة الاجتهاد، ع12.
- السيد، رضوان، **مفاهيم الجماعات في الإسلام**، دار التنوير، بيروت 1984.
- الطباطبائي، السيد محمد حسين، **الميزان في تفسير القرآن**، مؤسسة الأعلمي، 21ج، بيروت 1982
- عبد عثمان، عثمان، **الدولة الإسلامية**، دار مكتبة الهلال، بيروت 1994.
- العربي، د. محمد: **دولة الرسول (ص)** الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1988.
- غوشيه، مارسيل، **دين المعنى وجذور الدولة**، مجلة الفكر العربي، ع22، 1981.
- فياض، د. علي، **نظريات السلطة في الفكر السياسي الشيعي المعاصر**، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2008.
- الكيالي، د. ماجد، **الأمة المسلمة**، العصر الحديث، بيروت 1992.
- **المنجد في اللغة والإعلام**، دار المشرق، ط 34، بيروت 1994.
- نصار، المهدي، **الجماعة والسلطة**، المنطلق، ع59، ربيع 1989.
- هانتنغتون، صمويل، **النظام السياسي لمجتمعات متغيرة**، ترجمة سمية فلو عبود، دار الساقي، بيروت 1993.
- ياسين، عبد الجواد، **السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ**، المركز الثقافي العربي، ط3، المغرب 2008.

***